

Trabajo de Doctorado en Filosofía

Hipótesis: Autoconocimiento: *mens* humana como *similitudo* e *imago Dei*, *visio Dei*.
Presencia de la interioridad agustiniana en el pensamiento cusano y su aporte original:
“*Sis tu tuus et Ego ero tuus*”.

Doctoranda: Lic. Alexia Beatriz Schmitt

Director: Dr. Jorge Machetta

Codirector: Dr. Norbert Fischer

USAL
Universidad del Salvador
DEL SALVADOR

Abril, 2014

INTRODUCCIÓN.....	4
PRIMERA PARTE: ASIMILACIÓN ORIGINAL DE LA INTERIORIDAD AGUSTINIANA EN LA OBRA CUSANA. 8	
1. RECEPCIÓN DE LA FILOSOFÍA AGUSTINIANA POR NICOLÁS DE CUSA	9
1.1 <i>Alusiones a Agustín de Hipona</i>	10
1.2 <i>Selección de marginales a Confessiones</i>	22
2. DOCTA IGNORANTIA Y SU POSIBLE RELACIÓN CON LA INTERIORIDAD AGUSTINIANA.....	26
2.1 <i>Incomprehensibilidad divina en los sermones tempranos: alusiones a la tradición</i>	26
2.2 <i>Presentación de la docta ignorantia</i>	32
2.3 <i>docta ignorantia en Agustín de Hipona y Buenaventura, dos de las fuentes de la doctrina cusana</i>	34
2.4 <i>Infinitud divina: incomprehensibilidad y trascensus</i>	43
2.5 <i>La máxima doctrina de la ignorancia</i>	47
2.6 <i>Status ontológico de la mens humana</i>	52
3. CONJETURA E INTERIORIDAD AGUSTINIANA.....	56
3.1 <i>Definición de conjetura</i>	56
3.2 <i>Ascenso por los grados del conjeturar y su génesis</i>	58
3.3 <i>Finalidad del conjeturar: desde el conocimiento del mundo, por nuestro autoconocimiento, hasta el principio unitrino</i>	63
3.3.1 Significado de “ <i>imago</i> ” en la fórmula “ <i>mens humana, imago Trinitatis</i> ”	65
3.3.2 Acerca del conocimiento de sí mismo en <i>De coniecturis</i>	69
3.3.3 La doctrina agustiniana de la <i>mens humana (memoria, intellectus, voluntas)</i> , <i>imago Trinitatis</i> , y su asimilación en <i>De aequalitate</i>	73
4. MENS HUMANA, VIVA IMAGO DEI	80
4.1 <i>Interioridad agustiniana en De filiatione Dei</i>	80
4.1.1 El mundo como “signo enigmático de lo verdadero”	81
4.1.2 Intuición de Dios “en la pureza del espíritu intelectual”	84
4.2 <i>Viva imago Dei en De sapientia</i>	87
4.3 <i>Viva imago Dei en De mente</i>	92
5. INTERIORIDAD Y VISIÓN DE DIOS: <i>SIS TU TUUS ET EGO ERO TUUS</i>	102
5.1 <i>De quaerendo deum: búsqueda de Dios por la senda de la interioridad</i>	103
5.2 <i>De visione Dei: desde la experiencia de observación del ícono, por la speculatio del modo de ver divino, hasta la visión facial</i>	110
5.3 <i>Sis tu tuus, et ego ero tuus</i>	119
5.4 <i>Videre coincidit cum videri</i>	130
6. CONCLUSIÓN A LA PRIMERA PARTE	135
SEGUNDA PARTE: INTERIORIDAD CUSANA Y SUBJETIVIDAD MODERNA	139
1. BREVE ESTADO DE LA CUESTIÓN	140
2. GNOSEOLOGÍA CUSANA, ¿UN PERSPECTIVISMO?	142
3. NICOLÁS DE CUSA: ¿INICIADOR DE LA SUBJETIVIDAD MODERNA Y/O PENSADOR DEL SER?	155
4. “SINGULARIDAD” Y “SUBJETIVIDAD” EN EL PENSAR CUSANO	160
4.1 <i>Singularidad</i>	163
4.2 <i>Subjetividad</i>	166
5. LA COMPRENSIÓN DE LA TRASCENDENCIA TRASCENDENTAL DEL SUJETO	175
6. CONCLUSIÓN A LA SEGUNDA PARTE	181
REFLEXIÓN FINAL	184
BIBLIOGRAFÍA	186
A. FUENTES AGUSTINIANAS.....	186
B. FUENTES CUSANAS	186
C. OTRAS FUENTES	187
D. BIBLIOGRAFÍA COMPLEMENTARIA	188
d.a <i>Obras generales</i>	188
d.b <i>Bibliografía específica sobre la recepción de la filosofía agustiniana por Nicolás de Cusa</i>	191

d.c Bibliografía específica sobre docta ignorantia y su posible relación con la interioridad agustiniana 191

d.d Bibliografía específica sobre conjetura e interioridad agustiniana..... 192

d.e Bibliografía específica acerca de las fuentes de la fórmula "imago Dei" 192

d.f Bibliografía específica sobre De visione Dei y exégesis de la sentencia "Sis tu tuus, et ego ero tuus" 193

d.g Bibliografía específica sobre interioridad cusana y subjetividad moderna 194



USAL
UNIVERSIDAD
DEL SALVADOR

Introducción

Comencemos precisando el doble propósito de nuestra investigación, antes de presentar sintéticamente el camino recorrido, y referir al estado actual de la cuestión. La finalidad del presente trabajo es doble. Con vistas a mostrar que la interioridad cusana se funda en la agustiniana, hemos procurado determinar qué elementos de esta última asimila Nicolás, y reconstruir el camino por el cual la conoce. Al mismo tiempo, hemos señalado cómo y por qué la interioridad cusana significa una superación respecto a la agustiniana.

De ahí que, en el primer capítulo de la primera parte, presentemos las alusiones explícitas al Obispo de Hipona en la obra cusana, y algunas de sus marginales sobre uno de los dos manuscritos, que poseía de *Confessiones*, relacionadas con la interioridad agustiniana.

Luego, resaltamos que Agustín y Buenaventura utilizan expresiones cercanas a la *docta ignorantia*, y advierten la incomprehensibilidad divina. Más aún, el saber de la docta ignorancia implica un retorno sobre sí, a fin de poder reconocer el límite de nuestro modo de conocer racional, y entonces volvernos capaces de realizar un *trascensus* nocional, en la medida de nuestras posibilidades, por el modo de conocer de la docta ignorancia. Sin embargo, a pesar de estas coincidencias, en nuestro segundo capítulo, destacamos también que, al proponer un nuevo modo de conocer, superador del racional, el Pensador alemán va más allá que el Africano y el Doctor Angélico.

A continuación, constatamos que el ascenso por los grados del conjeturar implica una mayor aproximación a la verdad mediante una penetración cada vez más profunda en el interior de lo existente (conocimiento sensible, racional, intelectual, conjeturar divinal). Así, nuestro conjeturar nos conduce, al igual que la interioridad agustiniana, desde el conocimiento del mundo, por nuestro autoconocimiento, hasta el principio unitrino, e incluso se retoma la doctrina agustiniana de la *imago Trinitatis* en el interior de la *mens* humana.

En el siguiente capítulo, señalamos que la concepción de *mens* humana como *imago Dei* es asimilada de la tradición neoplatónica (entre ellos, Agustín y Eckhart). No obstante, a la fórmula clásica Nicolás añade el adjetivo *viva*, resaltando así su fuerza asimilativa creadora de nociones y formas artificiales, la cual refleja el crear ontológico divino; -se trata de uno de los aspectos originales de la interioridad cusana.

Por último, en su escrito *De visione Dei*, el Pensador de Kues continúa por la senda de la interioridad agustiniana, llegando más lejos por ésta, pues asimila la ontología de la creatura de Eckhart, valorando como nunca antes la singularidad del hombre, como lo expresa mediante su célebre sentencia: *Sis tu tuus, et ego ero tuus*. Por consiguiente, en la medida en que asumamos y realicemos nuestro ser, más seremos capaces de aproximarnos a nuestro principio (capítulo quinto).

La segunda parte de nuestro trabajo profundiza en cuatro aspectos propios de la interioridad cusana, los cuales han sido destacados en la primera parte de nuestro trabajo: el perspectivismo de la gnoseología cusana, la creatividad de la *mens* humana, y las nociones cusanas de singularidad y subjetividad. A partir de estos aspectos originales de la interioridad cusana, la tradición imperante ha afirmado que es lícito ver en la interioridad cusana una anticipación de la subjetividad moderna. Sin embargo, recientemente tal interpretación ha sido cuestionada, e incluso ha surgido una nueva posición. De ahí que, en esta segunda parte, abordemos la cuestión de si es lícito y en qué medida ver en la concepción cusana de *mens* humana un antecedente para la subjetividad moderna, constatando así la relevancia y actualidad del propósito de nuestra investigación.

Asimismo, si bien el vínculo entre ambas filosofías es conocido desde hace tiempo¹, casi no ha sido estudiado hasta el momento la relación entre interioridad agustiniana y cusana. Podemos dividir en tres grupos la bibliografía que conecta a estos dos pensadores.

Un primer grupo de textos se pregunta por qué es posible unir dos filosofías tan distantes en el tiempo, y halla la respuesta en su pertenencia a una misma corriente filosófica, aunque rica en diversidad: el neoplatonismo². A partir de la lectura del libro VII de *Confesiones* podemos deducir la importancia que tuvo para el itinerario filosófico-espiritual del Hiponense su encuentro con los “libros platónicos”. Por su parte, Cusano tendrá acceso a una mayor diversidad de obras neoplatónicas, entre ellos, los escritos de Proclo, Pseudo Dionisio, Juan Escoto Eriúgena, y Meister Eckhart.

¹Cf. M. Grabmann, *Mittelalterliches Geistesleben. Abhandlungen zur Geschichte der Scholastik und Mystik*, Band II, I, p. 17, Max Hueber Verlag, München, 1935.

²E. F. Cranze, “Saint Augustine and Nicholas of Cusa in the tradition of western christian thought”, en *Speculum. A journal of medieval studies*, 28, n. 2 (April 1953), pp. 297-316; J. Koch, “Augustinischer und dionysischer Neuplatonismus und das Mittelalter”, en *Kant Studien*, Band 48, 2 (1956-7), pp. 117-133.

Un segundo grupo estudia qué temas filosóficos recibe y asimila el Cardenal de Agustín o la tradición agustiniana, entre ellos, el significado ontológico de imagen³; la definición de lenguaje⁴, las fuentes del nombre divino cusano *Posses*⁵ o del concepto cusano *docta ignorantia*⁶.

De especial relevancia para nuestra investigación resultarán las exégesis de la sentencia cusana "*Sis tu tuus, et Ego ero tuus*". Kremer se pregunta: ¿Dios se convierte en la propuesta cusana en una proyección del hombre a la Feuerbach⁷? Por el contrario, -responde-, Dios nunca podría ser el resultado del ver humano, pues sin éste el ver humano sería imposible⁸. Schwaetzer encuentra en la fórmula "*Sis tu tuus, et Ego ero tuus*" la solución a la paradoja providencia divina-libertad humana, y complementa la lectura del *De visione Dei* con el sermón *Effeta*, pronunciado por Cusano pocos años más tarde⁹. Fischer resalta que el ser-mismo es una determinación tanto de la interioridad agustiniana como de la cusana, y encuentra en el "*Sis tu tuus et ego ero tuus*" cusano la síntesis de la respuesta de Agustín a la pregunta sobre la verdadera vida: la búsqueda del ser-mismo constituye una etapa en el camino que nos acerca a Dios¹⁰. Machetta subraya las profundas resonancias de la interioridad agustiniana en la cusana y, a la vez, sus diferencias: "La originalidad de la fórmula no impide que en ella podamos encontrar profundas resonancias de las palabras de Agustín (...). Nicolás se inscribe en esta tradición que privilegia la interioridad y que le conduce a descubrir en el hombre no sólo la presencia de Dios, sino particularmente su dignidad y propia

USAL
UNIVERSIDAD
DEL SALVADOR

³Cf. P. J. Casarella, "La productividad de la imagen en San Buenaventura y Nicolás de Cusa", en Primer Congreso Cusano de Latinoamérica, *El problema del conocimiento en Nicolás de Cusa: genealogía y proyección*, Buenos Aires, 1-4 Junio 2004, C. D'Amico y J. Machetta (ed.), pp. 49-65, Editorial Biblos, Buenos Aires, 2005.

⁴Cf. J. Henningfeld, "*Verbum-Signum*. La définition du langage chez S. Augustin et Nicolas de Cues", en *Archives de philosophie* 54 (1991), pp. 255-268.

⁵Cf. T. Leinkauf, "Cusanus und Bonaventura. Zum Hintergrund von Cusanus' Gottesnamen '*Posses*'", en *Recherches de théologie et philosophie médiévales* 72 (2005), pp. 113-132.

⁶Cf. H. Schnarr, ">*Docta ignorantia*< als Augustinische Denkfigur bei Nikolaus von Kues (1401-1464)", en *Augustinus Spuren und Spiegelungen seines Denkens, Band 1, Von den Anfängen bis zur Reformation*, Norbert Fischer (Hg.), pp. 195-209, Meiner, Hamburg, 2009.

⁷Cf. K. Kremer, "Gottes Vorsehung und die menschliche Freiheit (*'Sis tu tuus, et Ego ero tuus'*)", en *Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft*, 18 (1986), pp. 227-252.

⁸K. Kremer, "Gottes Vorsehung und die menschliche Freiheit (*'Sis tu tuus, et Ego ero tuus'*)", p. 231.

⁹Cf. H. Schwaetzer, "<Sei Du das, was Du willst!>. Die christozentrische Anthropologie der Freiheit in Sermo CCXXXIX des Nikolaus von Kues", en *Trierer Theologische Zeitschrift* 4 (2001), pp. 319-332.

¹⁰Cf. N. Fischer, "Selbstsein und Gottsuche. Zur Aufgabe des Denkens in Augustins >*Confessiones*< und Martin Heideggers >*Sein und Zeit*<", en Fischer, / Von Hermann (Hg.), *Heidegger und die christliche Tradition. Annäherungen an ein schwieriges Thema*, pp. 55-90, Meiner, Hamburg, 2007.

1. Recepción de la filosofía agustiniana por Nicolás de Cusa

¿Qué testimonios constatan que Nicolás de Cusa tuvo conocimiento directo de la obra agustiniana y, en especial, de su concepción de interioridad? Ante todo, los manuscritos que poseía en su biblioteca: algunas cartas y sermones, el *comentario al Evangelio de San Juan*, *Soliloquios* y *Confessiones*¹⁵. Más aún, de esta última obra, el Pensador de Kues contaba con dos ejemplares, uno de los cuales, el *Codex Cusanus* 34, finalizado de copiar en 1430, contiene marginales muy posiblemente de la mano del Cardenal, según ha advertido Marx¹⁶; enseguida nos referiremos a aquellas relacionadas con la interioridad agustiniana. Asimismo, contaba con el *Compendium theologiae veritatis*, de Hugo de Strassburg¹⁷, obra que, según Caminiti, habría sido una de las mediadoras del pensamiento de Buenaventura para Nicolás¹⁸, pero que veremos será también transmisora del pensamiento del Hiponense¹⁹.

Pero además, Nicolás pudo haber tenido acceso a otras obras agustinianas durante sus frecuentes viajes, como Reinhardt ha advertido²⁰; por ejemplo, la obra *De spiritu et anima*, un florilegio, muchas de cuyas fuentes aún no han sido identificadas, aunque se ha concluido que el pensamiento del Africano es una de las principales²¹. Incluso ya desde la época de su formación como estudiante Cusano habría conocido el pensamiento agustiniano: en la Universidad de Padua, Nicolás, -junto con su maestro Cesarini y Capranica (otro alumno de Cesarini)-, habría atemperado los estudios jurídicos con la lectura de Cicerón, Lactancio y San Agustín; años más tarde, en la Universidad de Colonia, conocería obras de tres importantes representantes del

¹⁵Cf. J. Marx, *Verzeichnis der Handschriften-Sammlung des Hospitals zu Cues bei Bernkastel a./Mosel*, 31-34; 36,4; 50,6; 53,10 y 14; 54,1; 57,2; 101,6; 116,12, Schaar und Dathe, Trier, 1905.

¹⁶Cf. J. Marx, *Verzeichnis der Handschriften-Sammlung des Hospitals zu Cues bei Bernkastel a./Mosel*, 34.

¹⁷Cf. J. Marx, *Verzeichnis der Handschriften-Sammlung des Hospitals zu Cues bei Bernkastel a./Mosel*, Anhang: Verzeichnis der Wiegendrucke, 33.3.

¹⁸Cf. F. Caminiti, "Nikolaus von Kues und Bonaventure", en *Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft* 4 (1964), pp. 129-144: p. 130.

¹⁹Cf. Primera parte.2.1.

²⁰Cf. K. Reinhardt, «Augustinus – Sohn des Paulus (*Sermo cusanus* CCI). Die Präsenz des Augustinus in den Werken des Nikolaus von Kues», en prensa (*Actas Congreso*, Paris, 2008). Agradecemos mucho la deferencia del autor de anticiparnos el texto antes de su publicación.

²¹Esta obra tuvo una importante difusión en la Edad Media, ya que era atribuida a San Agustín. Luego Alberto Magno y Tomás de Aquino advertirán que no se trata de un escrito del Hiponense, sino posterior; según ellos su autor sería un monje cisterciense. Cf. "El espíritu y el alma, Introducción", pp. 87-90, en *Obras completas de San Agustín, Edición bilingüe*, BAC, Madrid, 2002, y P. Courcelle, *Connais-toi toi-même. De Socrate a Saint Bernard*, pp. 282-284, Études Augustiniennes, Paris, 1974.

agustinismo posterior: Anselmo, Buenaventura y Eckhart, según el clásico libro de Vansteenberghe²².

El otro testimonio que constata el conocimiento directo de Nicolás de Cusa de la obra agustiniana son sus referencias explícitas al Africano. Reinhardt resalta que en los primeros sermones (1430-1440) las referencias al Hiponense son más numerosas que al Pseudo Dionisio, y en las prédicas tardías también vuelve a citarlo con frecuencia. De ahí su conclusión: "Especialmente instructivo para un estudio de la recepción de Agustín son sus sermones, porque ellos reflejan su desarrollo espiritual, desde principios de 1430 hasta casi su muerte en 1464"²³. No obstante, a excepción de lo que ocurre en su primera obra de carácter jurídico-eclesiológico *De concordantia catholica* (1433), en sus tratados sistemáticos son poco frecuentes las alusiones explícitas al Pensador latino, y con el tiempo se vuelven cada vez más esporádicas. Podemos observar con Reinhardt que, en los tratados sistemáticos, a medida que avanzamos en el tiempo, las referencias a Agustín van disminuyendo, resultando Pseudo Dionisio el teólogo por antonomasia²⁴. Sin embargo, Cusano frecuentemente apela a otros pensadores sin advertírnoslo explícitamente. Por consiguiente, antes de poder afirmar que en sus últimas obras no hay referencia alguna al Obispo de Hipona, sería necesario realizar antes un análisis de las mismas y sus fuentes.

1.1 Alusiones a Agustín de Hipona

Las alusiones explícitas a Agustín confirman que Nicolás conocía desde su juventud la obra agustiniana, y no sólo los escritos con que contaba en su biblioteca. Nicolás resalta, en un sermón de 1457, que el Obispo de Hipona se conformó a Cristo²⁵, y cita a Buenaventura, -quien lo llama hijo de San Pablo²⁶. Antes, en una prédica de

²²Cf. E. Vansteenberghe, *Le cardinal Nicolas de Cues (1401-1464). L'action- La pensée*, Primera parte, cap. 1, p. 10, y Segunda parte, cap. 2, pp. 262-263, Honoré Champion Éditeur, Paris, 1920.

²³K. Reinhardt, «Augustinus – Sohn des Paulus (*Sermo cusanus* CCI). Die Präsenz des Augustinus in den Werken des Nikolaus von Kues», en prensa: "Besonders instruktiv für ein Studium der Augustinus-Rezeption des Cusanos sind seine Predigten, da sie seine geistige Entwicklung von den Anfängen um 1430 bis fast zu seinem Tod 1464 widerspiegeln".

²⁴Cf. K. Reinhardt, «Augustinus – Sohn des Paulus (*Sermo cusanus* CCI). Die Präsenz des Augustinus in den Werken des Nikolaus von Kues».

²⁵Cf. *Sermo* CCLXXXII (h. XIX/6, n. 13): *Sanctus Augustinus habuit formam Christi, et vos si formam Augustini habueritis, similiter formam Christi induistis, sicut Paulus apostolus qui habet formam Christi, invitavit auditores ad formam suam*.

²⁶Buenav., *Coll. in Hex.* XVIII, 27: *Augustinum, filium Pauli*.

1455, concluía que, dado que el Africano llegó a la perfección por Pablo, nosotros podemos llegar a la perfección por Agustín²⁷.

Pero además también lo consideraba un pensador “platónico”²⁸. Desde sus primeros sermones (1430-1440) hasta los últimos (1463), el Cardenal recuerda la lectura del Hiponense del Prólogo del Evangelio de San Juan, cuyo mensaje encontraba cercano al de los libros platónicos²⁹, -quizás lo viera como un antecedente de su propia actitud filosófica: conciliar en su pensamiento diversas doctrinas filosóficas, remontándolas hasta su origen común. Más aún, en *De venatione sapientiae* (1462), advertirá que, según el Obispo de Hipona, las consideraciones de todos los filósofos versan sobre lo Uno³⁰. Sobre todo, en diversos escritos, refiere explícitamente al Pensador latino, a fin de advertir el punto de partida de su metafísica, heredero de la tradición neoplatónica: la inmanencia y trascendencia del principio respecto a las creaturas³¹. Tal punto de partida metafísico determinará su cosmovisión, retomando especialmente al Obispo de Hipona en los siguientes aspectos gnoseológicos-antropológicos: la conciencia del límite del conocer humano para alcanzar la verdad³²; el vestigio de la Trinidad en la creación³³; el alma humana, *imago Dei* en tanto capaz de Dios³⁴, y por tanto, semejante a su Modelo³⁵; la imagen de la Trinidad en el interior de la *mens humana*³⁶; *visio Dei*, finalidad última del hombre³⁷. En los siguientes capítulos profundizaremos en la

²⁷Cf. N. de Cusa, *Sermo CCI* (h. XVIII/5, n. 2): *Bonaventura in libro Illuminationum, «Augustinum filium Pauli»*. (...) *Si igitur per Paulum Augustinus pervenit ad perfectionem, tunc nobis pater noster Augustinus positus est exemplar, quomodo ad perfectionem pertingamus*.

²⁸N. de Cusa, *De doc. ig.* I (h. I, n. 32): *Aurelius etiam Augustinus Platonius*. Cf. E. Vansteenbergh, *Le cardinal Nicolas de Cues (1401-1464). L'action-La pensée*, Segunda parte, cap. 10, p. 410.

²⁹Cf. N. de Cusa, *Sermo I* (h. XVI/1, n. 12) y *Sermo II* (h. XVI/1, n. 3), y Ag., *Conf.*, VII 9, 13-14; N. de Cusa, *Sermo XIX* (h. XVI/3, n. 6), Ag., *De civ. Dei*, X, 29 y *Conf.* VIII, 2, 3; N. de Cusa, *Sermo LXVII* (h. XVII/5, n. 1), y Ag. *Conf.*, VII, 9, 13; N. de Cusa, *De beryl.*, (h. XI/1, n. 42), y Ag., *Conf.*, VII, 9, 13-14.

³⁰Cf. N. de Cusa, *De ven. sap.* (h. XII, n. 59), y Ag., *De ord.*, II, 18, 47-48.

³¹Cf. N. de Cusa, *Apol. doc. ig.* (h. II, n. 37 y n. 47) y Ag., *Conf.*, I, 6, 10; N. de Cusa, *De beryl.*, (h. XI/1, n. 14) y Ag., *Conf.*, X, 6, 9; N. de Cusa, *Sermo IV* (h. XVI/1, n. 33) y Ag., *Conf.*, X, 6, 9; N. de Cusa, *Sermo CCXVI* (h. XIX/1, n. 19), Ag., *De vera rel.*, 32, 60.

³²Cf. N. de Cusa, *Sermo IV* (h. XVI/1, n. 32) y Ag., *De Trin.*, I, 2, 4; N. de Cusa, *Sermo VI* (h. XVI/2, n. 29) y Ag., *Epist.* 118, 3, 22; N. de Cusa, *Sermo VIII* (h. XVI/2, n. 15) y Ag., *De Trin.*, I, 2, 4; N. de Cusa, *Apol. doc. ig.* (h. II, n. 17) y Ag., *Sermo* 117, 3; N. de Cusa, *Apol. doc. ig.* (h. II, n. 18) y Ag., *Epist.* 130, 14-15.

³³Cf. N. de Cusa, *Sermo XXII* (h. XVI/4, n. 18), y Ag., *De civ. Dei*, V, 11; N. de Cusa, *Sermo XXXVIII* (h. XVII/1, n. 13), Ag., *De Trin.*, VI, 10, 12, y *De vera relig.*, 11, 21; 36, 66; 55, 113.

³⁴N. de Cusa, *Sermo CCLI* (h. XIX/4, n. 13), Ag., *De Trin.*, XIV, 8, 11, *In Joh. Ev.*, 3, 4, y *En. in Ps.* 42, 6.

³⁵Cf. N. de Cusa, *Sermo CCLI* (h. XIX/4, n. 13) y Ag., *De divers. quaest.* LXXXIII, 74.

³⁶Cf. N. de Cusa, *Sermo XXXVIII* (h. XVII/1, n. 14), Ag., *De Trin.*, IX, 4, 4 y 12, 18; N. de Cusa, *Sermo CCLI* (h. XIX/4, n. 15), y Ag., *Epist.* 169, 5 y ss.; N. de Cusa, *De aequal.* (h. X/1, n. 19), y Ag., *De Trin.*, X, 12, 19.

³⁷Cf. N. de Cusa, *Sermo XXIII* (h. XVI/4, n. 42), y Ag., *De civ. Dei*, XXII, 30, 5; N. de Cusa, *Sermo CCXII* (h. XIX/1, n. 13), y Ag., *Conf.*, I, 1, 1.

concepción cusana de conocer humano y su noción de *imago* y *visio Dei*, a fin de mostrar que en ellos la interioridad agustiniana se encuentra presente, aunque asimilada y enriquecida.

Por el momento, concentrémonos en las referencias más relacionadas con tal interioridad. En su sermón quinto (1431), cuyo tema principal es cómo alcanzar la contemplación, advierte insistentemente en la necesidad de que el alma humana realice un triple ascenso mediante las virtudes del temor de Dios, la esperanza y el amor; ascenso que implica, al mismo tiempo, un ir conformándose a su Ejemplar³⁸. Sólo tras haber ascendido a Dios por la virtud, se alcanza en cierto modo la unión con Él; es entonces cuando recuerda el célebre pasaje de *Confessiones*, en el cual se narra el momento de la visión de la luz inmutable, luego de la lectura de los libros platónicos, que lleva a Agustín a volver sobre sí y trascenderse: “Y en este punto uno comienza a ser, en cierto modo, un espíritu con Dios. Agustín en el libro VII³⁹ de *Confessiones*: “Siendo ahora amonestado a retornar a mí mismo, entré en lo más íntimo mío, con tu guía, como pude; y vi con algo así como el ojo de mi alma, por encima de ese mismo ojo de mi alma, por encima de mi mente, la luz” del Señor “inmutable, no ésta común” etc., sino “algo distinto, muy distinto de todas estas” etc. “Quien conoce la verdad conoce esta luz, y quien la conoce, conoce la eternidad; la caridad la conoce. ¡Oh eterna verdad, y verdadera caridad, y cara eternidad!” Etc.⁴⁰. Por consiguiente, en el sermón recién citado, Cusano retoma de la interioridad agustiniana, -y con ella, de toda la tradición neoplatónica-, la capacidad de la *mens* humana de volver sobre sí y realizar un *trascensus*, a fin de poder retornar, aunque sea por un instante, hasta el principio.

Junto a esta referencia explícita quisiéramos añadir una alusión implícita. En su noveno sermón (1431), recuerda las cuatro maneras en que Agustín propone los siete grados de contemplación en *De quantitate animae*. Recordemos entonces el texto agustiniano, para luego compararlo con el sermón cusano.

³⁸Cf. N. de Cusa, *Sermo V* (h. XVI/2, n. 30-31 y 36-39).

³⁹La edición crítica alude a Ag., *Conf.*, VII, 10, 16.

⁴⁰N. de Cusa, *Sermo V* (h. XVI/2, n. 39): *Et tunc incipit homo quodam modo “unus spiritus” cum Deo esse. Augustinus VII Confessionum: “Iam monitus redire ad me ipsum intravi in intima mea te duce, ut potui; et vidi qualicumque oculo animae meae super eundem oculum animae meae, super mentem meam lucem” Domini “incommutabilem, non hanc vulgarem” etc., sed “aliud, aliquid valde ad istis” etc. “Qui novit veritatem, novit eam; et qui novit veritatem, novit aeternitatem; et qui novit caritatem, novit eam. O, aeterna veritas et vera caritas et cara aeternitas!” Etc.* La traducción que se ofrecerá de los sermones cusanos es propia.

El Hiponense distinguía entre “lo que puede el alma sobre el cuerpo, lo que puede en sí misma, lo que puede con Dios”⁴¹. Los dos primeros grados pertenecen a lo que puede el alma sobre el cuerpo: el primero es común a las almas de hombres y plantas, pues en todos ellos el alma vivifica, unifica y conserva la armonía y la proporción del cuerpo⁴²; en cambio, el segundo sólo es compartido por hombres y animales, ya que se trata de la “fuerza del alma en los sentidos y en el mismo movimiento”⁴³, -en otras palabras, por ella distinguimos sabores, olores, sonidos y formas, apeteciendo lo que conviene a nuestra naturaleza y rechazando lo que es contrario a ésta. El tercer grado muestra lo que puede el alma en sí misma, es decir, “la memoria de innumerables cosas”⁴⁴, la cual incluye “la fuerza de raciocinar e imaginar”⁴⁵; ella es propia del hombre, pero común “a doctos e indoctos”⁴⁶. Los últimos cuatro grados pertenecen a “lo que puede el alma con Dios”: en el cuarto grado el alma, “con la ayuda ciertamente de la justicia suma y verdadera de Dios”⁴⁷, se purifica, puesto que se antepone a su cuerpo y al universo con sus bienes⁴⁸; en el próximo grado, ésta, -ya purificada-, “concibe cuanto [ella] es”⁴⁹, es decir, se conoce a sí misma gracias a la interioridad, y entonces “tiende a Dios, esto es, a la contemplación misma de la verdad”⁵⁰; “esta acción, esto es, el apetito de entender lo que verdaderamente y sumamente es, es la más alta visión del alma y nada tiene más perfecto, mejor y más recto que ella. Este es, pues, el sexto grado de su acción”⁵¹; por último, “la misma visión y contemplación de la verdad, que constituye el séptimo y último grado del alma; no es ya grado, sino cierta mansión adonde se llega a través de los grados”⁵².

Así resumía Nicolás los siete grados que nos conducen a la contemplación, siguiendo al *De quantitate animae*: “En el primer grado de la contemplación la ascensión es al descanso verdadero vital por la obra general del primer día, la vida, que

⁴¹ Ag., *De quantitate animae*, 33, 70: *quid anima in corpore valerte, quid in seipsa, quid apud Deum*.

⁴² Cf. Ag., *De quantitate animae*, 33, 70.

⁴³ Ag., *De quantitate animae*, 33, 71: *vis animae in sensibus, atque in ipso motu*.

⁴⁴ Ag., *De quantitate animae*, 33, 72: *memoriam (...) rerum innumerabilium*.

⁴⁵ Ag., *De quantitate animae*, 33, 72: *vim ratiocinandi et excogitandi*.

⁴⁶ Ag., *De quantitate animae*, 33, 72: *doctis atque indoctis*.

⁴⁷ Ag., *De quantitate animae*, 33, 73: *adiuvante sane iustitia summi et veri Dei*.

⁴⁸ Cf. Ag., *De quantitate animae*, 33, 73.

⁴⁹ Ag., *De quantitate animae*, 33, 74: *concepit quanta sit*.

⁵⁰ Ag., *De quantitate animae*, 33, 74: *pergit in Deum, id est, in ipsam contemplationem veritatis*.

⁵¹ Ag., *De quantitate animae*, 33, 75: *haec actio, id est, appetitio intelligendi ea quae vere summeque sunt, summus aspectus est animae, quo perfectiorem, meliorem rectioremque non habet. Sextus ergo erit iste gradus actionis*.

⁵² Ag., *De quantitate animae*, 33, 76: *ipsa visione atque contemplatione veritatis, qui septimus atque ultimus animae gradus est; neque iam gradus, sed quaedam mansio, quo illis gradibus pervenitur*.

está en todos [los seres] corporales vivientes, y es [la vida] vegetativa. El segundo grado [es] la obra del segundo día: la vida sensitiva. En el tercer grado uno asciende a [la vida] de la imaginación; en el cuatro, a la vida de la memoria, «la cual es común a doctos e indoctos». En el quinto uno es elevado ascendiendo al deseo puro de [las cosas] de lo alto, en el sexto por el ojo puro del intelecto mirando a lo más deseable y amado.

Y entonces, en el séptimo día y séptimo grado, esta visión aprehende la mansión de la verdadera verdad”⁵³.

Cusano también refiere las otras tres maneras, en que Agustín nombra en *De quantitate animae* a los grados de contemplación: “<Pero se dice de otro modo “el primer grado, animación; el segundo, sentido; el tercero, arte; el cuarto, virtud; el quinto, tranquilidad; el sexto, entrada; el séptimo, contemplación.

Pero pueden también ser llamados: desde el cuerpo, por el cuerpo, en relación con el cuerpo, hacia sí misma, en sí misma, hacia Dios, con Dios.

Y también: hermosamente desde otro, hermosamente por otro, hermosamente con respecto a otro, hermosamente hacia lo hermoso, hermosamente en lo hermoso, hermosamente hacia la hermosura, hermosamente con la hermosura”⁵⁴.

En consecuencia, la *mens* humana puede ir ascendiendo por estos grados hasta la contemplación de la verdad gracias a la interioridad, la cual le permite volver sobre sí, reconocer su verdadera identidad, y realizarla, trascendiéndose para unirse a la verdad.

Finalmente, la cuestión del autoconocimiento de la *mens* humana se encuentra estrechamente relacionada con la concepción agustiniana de interioridad. Como bien

⁵³N. de Cusa, *Sermo IX*, (h. XVI/2, n. 33): *Primu gradu contemplationis ad veram vitalem requiem est ascensio per opus generale primae diei vitae generalis, quae est in omnibus corporalibus viventibus, et est vegetativa. Secundus gradus opus secundae diei: vita sensitiva. Tertio gradu ascenditur ad imaginativam, quarto ad vitam memorativam, «quae est communis doctis et indoctis». Quinto elevatur ascendens ad puram voluntatem supernorum, sexto oculo intellectus puro ad videndum summum desiderabile et amatum.*

Et tunc septima die et septimo gradu apprehendit haec visio mansionem verae veritatis.

⁵⁴N. de Cusa, *Sermo IX* (h. XVI/2, n. 33): <Dicitur alio modo autem “primus gradus animatio, secundus sensus, tertius ars, quartus virtus, quintus tranquillitas, sextus ingressio, septimus contemplatio.

Et possunt etiam sic appellari: De corpore, per corpus, circa corpus, ad se ipsam, in se ipsa, ad Deum, apud Deum.

*Et sic: Pulchre de alio, pulchre per aliud, pulchre ‘contra’ aliud, pulchre ad pulchrum, pulchre in pulchro, pulchre ad pulchritudinem, pulchre apud pulchritudinem”>. Cf. Ag., *De quantitate animae*, 35, 79: *Ascendentibus igitur sursum versus, primus actus, docendi causa, dicatur animatio; secundus, sensus; tertius, ars; quartus, virtus; quintus, tranquillitas; sextus, ingressio; septimus, contemplatio.**

Possunt et hoc modo appellari: de corpore; per corpus; circa corpus; ad seipsam; in seipsa; ad Deum; apud Deum.

Possunt et sic: pulchre de alio; pulchre per aliud; pulchre circa aliud; pulchre ad pulchrum; pulchre in pulchro; pulchre ad pulchritudinem; pulchre apud pulchritudinem.

destaca Isabelle Mandrella, se trata de uno de los temas fundamentales de la filosofía cusana⁵⁵. La especialista recuerda el análisis de la concepción antigua-neoplatónica de autoconocimiento realizado por Beierwaltes, en el cual destaca la importancia del diálogo *Alcibiades I*: “Autoconocimiento del alma y conocimiento de la absoluta y única razón forman una unidad, que se implica mutuamente”⁵⁶. Ambos, Agustín y Nicolás, abrevan de esta tradición neoplatónica.

Por nuestra parte, quisiéramos resaltar que en sus sermones tempranos Nicolás refiere frecuentemente al pensamiento agustiniano cuando aborda la cuestión del autoconocimiento. Siguiendo la clasificación de la edición crítica, presentamos los tres grupos, en los cuales aparece la fórmula “*cognitio sui ipsius*”:

Primer grupo- Por el autoconocimiento nace la verdadera humildad (*inquantum ex ea oritur vera humiliatio*). El tema principal del sermón VI (1431) es la humildad de la Virgen María. La segunda parte concluye mostrando “cómo la unión del alma a Dios y de Dios al alma surge desde una concordancia agradable entre la mirada de Dios, la humildad del hombre y la devoción [del hombre] servil”⁵⁷. Se resalta entonces la importancia del autoconocimiento, puesto que nos permite superar el orgullo: “el ascenso frente al orgullo es propiamente el conocimiento de sí mismo”⁵⁸. A continuación, se presentan dos referencias al Hiponense.

La primera recuerda que “Agustín en el principio de los *Soliloquios* pide conocerse a sí mismo”⁵⁹, -Haubst alude aquí a la célebre súplica “¡Oh Dios que eres siempre el mismo!, conózcame a mí, conózcate a Ti. He aquí mi plegaria”⁶⁰. Esta plegaria, -advierte Courcelle-, supone un lazo estrecho y recíproco entre autoconocimiento de la *mens* humana y conocimiento divino: “necesidad de conocerse para descubrir a Dios; necesidad de conocer a Dios si deseamos descubrir nuestro sí

⁵⁵Cf. I. Mandrella, *Viva imago dei. Die praktische Philosophie des Nicolaus Cusamus*, 2.1, pp. 211-217, Aschendorff Verlag, Münster, 2012.

⁵⁶I. Mandrella, *Viva imago dei. Die praktische Philosophie des Nicolaus Cusamus*, 2.1, p. 211: “Selbsterkenntnis der Seele und Erkenntnis des absoluten und einen Grundes bilden eine sich gegenseitig bedingende Einheit”. Cf. W. Beierwaltes, *Selbsterkenntnis und Erfahrung der Einheit. Plotins Enneade V 3*, Text, Übersetzung, Interpretation, Erläuterungen, pp. 77-93, Frankfurt, 1991. Para Agustín, el autoconocimiento de la *mens* humana y el conocimiento de Dios constituyen la cuestión central de la filosofía (Cf. Ag., *Soliloq.* I, 15, 27 y *De ord.* II, 18, 47).

⁵⁷N. de Cusa, *Sermo VI* (h. XVI/1, n. 3): *quo modo unio animae ad Deum et Dei ad animam oritur ex dulci concordantia respectus Dei, humiliationis hominis et devotionis in ancillatione*.

⁵⁸N. de Cusa, *Sermo VI* (h. XVI/1, n. 27): *proprie ascensus contra superbiam est sui ipsius cognitio*.

⁵⁹N. de Cusa, *Sermo VI* (h. XVI/1, n. 27): *Augustinus in principio Soliloquiorum orat, ut se noscat*.

⁶⁰Ag., *Soliloquia* II, 1, 1: *Deus semper idem, noverim me, noverim te. Oratum est*. El substrato de esta plegaria, advierte Courcelle, se encuentra en Cicerón, en el libro primero de *Tusculanes* (Cf. Cicerón, *Tusc.*, I, 29, 70; P. Courcelle, *Connais-toi toi-même*, p. 132, n. 83).

mismo profundo. También confesión de nuestro carácter mutable en relación a la inmutabilidad divina y pedido de ayuda a Dios para alcanzar todos estos descubrimientos⁶¹. Se trata entonces, -como bien señala el mencionado especialista-, del autoconocimiento que resulta de compararnos con el *Deus semper idem*: reconocemos nuestra mutabilidad. De ahí que el autoconocimiento nos ayude a permanecer humildes, sin importar el grado de bondad que hayamos alcanzado: “Veamos ahora el otro género de almas, el de las buenas, cuya alabanza llega hasta la afirmación de que se identifica con la misma sustancia divina. ¡Cuánto mejor sería que cada uno conociese el propio rango y mérito y no se dejase llevar por el viento de la soberbia sacrilega, de forma que, a pesar de experimentar tantas veces sus propios cambios, cree que es la sustancia de aquel sumo bien que la razón, guiada por la verdad, confiesa y enseña que es inmutable!”⁶².

Luego, Nicolás propone una cita textual: “Agustín, IV *De trinitate*: “Mejores en ciencia son quienes prefieren conocerse a sí mismos; un alma, cuyas debilidades conoce, es más digna de ser alabada que ésta que, no considerándola[s], escruta las vías de las estrellas” etc.”⁶³. Así lo advertía el Hiponense: “En gran estima suele tener el humano linaje la ciencia de las cosas terrenas y celestes; pero sin duda son más avisados los que a dicha ciencia prefieren el propio conocimiento. Más digna de alabanza es el alma conocedora de su debilidad que la de aquel que, desconociendo su condición enfermiza, avizora el curso de los astros en afanes de nuevos conocimientos con el fin de contrastar nuevas teorías, pero ignora la senda de su salvación y de su estabilidad”⁶⁴. En suma, -sintetiza Courcelle-, el Africano prefiere al hombre que posee la ciencia del conocimiento de sí mismo, al físico, pues gracias al primero el hombre percibe su

⁶¹P. Courcelle, *Connais-toi toi-même*, p. 132: “nécessité de se connaître pour découvrir Dieu; nécessité de connaître Dieu si nous voulons découvrir notre moi profond. Aveu aussi de notre caractère muable par rapport à l’incommutabilité divine et appel à l’aide de Dieu pour parvenir à toutes ces découvertes”.

⁶²Ag., *De duabus animabus* XII, 18: *Nunc bonum illud genus videamus, quod rursus ita laudant, ut ipsam Dei substantiam dicant esse. Quanto autem melius est ut suum ordinem meritumque quisque cognoscat, nec ita sacrilega superbia ventiletur, ut cum se toties commutari sentiat, summi illius boni, quod incommutabile pia ratio proficitur et docet, credat esse substantiam?*

⁶³N. de Cusa, *Sermo* VI, 27, 14-18: *Agustinus IV De trinitate*: “Meliores, qui in scientia praeponunt nosse se ipsos; laudabilior animus, cui nota sua infirmitas, quam qui ea non inspecta vias siderum scrutatur” etc.

⁶⁴Ag., *De Trin.* IV, proem., 1: *Scientiam terrestrium caelestiumque rerum magni aestimare solet genus humanum. In quo profecto meliores sunt qui huic scientiae praeponunt nosse semetipsos, laudabiliorque est animus cui nota est vel infirmitas sua quam qui ea non respecta vias siderum scrutatur etiam cogniturus aut qui iam cognitas tenet ignorans ipse qua ingrediatur ad salutem ac firmitatem suam.* Según Courcelle, Agustín está criticando aquí la concepción física atomista de Epicuro o Lucrecio (cf. P. Courcelle, *Connais-toi toi-même*, p. 150).

propia *infirmetas* y descubre la vía que lo conduce hacia la *firmitas*⁶⁵. Incluso encuentra la problemática del prólogo al *De Trinitate* muy cercana a su experiencia de conversión, descrita en el libro séptimo de *Confessiones*: “Agustín se desprende de la astronomía maniquea, luego regresa a sí mismo bajo la influencia de los *libri Platoniorum*, luego toma conciencia de su *infirmetas* y se descubre situado en la “región de la desemejanza” respecto a Dios”⁶⁶. Por tanto, apoyándose en el pensamiento agustiniano, Cusano concluye: sólo por el conocimiento de sí mismo alcanzamos la humildad, en tanto éste nos permite reconocer nuestra mutabilidad e *infirmetas*, frente a la inmutabilidad divina.

Segundo grupo- El autoconocimiento promueve la contemplación (*inquantum per eam promovetur contemplatio*). El sermón VII (1431) retoma los grados para alcanzar la contemplación del *De diaeta salutis*, -escrito atribuido entonces a Buenaventura pero cuyo verdadero autor es Guillaume de Lanicia⁶⁷. Al primer grado de contemplación, - advierte Cusano siguiendo dicha obra-, se accede por el autoconocimiento: “En el primer grado lloré, porque me reconocí a mí mismo un pecador impuro”⁶⁸.

En el siguiente sermón (1431), Nicolás continúa reflexionando acerca de los factores que facilitan la contemplación, entre ellos, el “conocimiento de sí mismo”⁶⁹. El autoconocimiento es para la *mens* el mejor camino para el conocimiento de Dios, pues por él ella se reconoce imagen de la Trinidad. En efecto, Nicolás cita a un pensador agustiniano, “Bernardo: «Cuanto progreso en el conocimiento de mí mismo», más «me acerco a Dios». «Según el hombre interior tres [cosas] en la mente» constituyen, lo que es imagen de Dios, en cuanto propiedades naturales, es decir «memoria, inteligencia y voluntad». (...) Según Bernardo <la memoria era a semejanza del Padre, el intelecto del Hijo, la voluntad imitador del Espíritu Santo>, que es amor.

El hombre <por la memoria recuerda, por el intelecto considera, por la voluntad abraza>”⁷⁰. Coincidimos con Hopkins en que Cusano sigue aquí la doctrina agustiniana

⁶⁵Cf. P. Courcelle, *Connais-toi toi-même*, p. 149.

⁶⁶P. Courcelle, *Connais-toi toi-même*, pp. 150-151: “Augustin s’est dépris de l’astronomie manichéenne, puis est rentré en lui-même sous l’influence des *libri Platoniorum*, puis a pris conscience de son *infirmetas* et s’est découvert sis dans la “région de dissemblance” par rapport à Dieu”.

⁶⁷Cf. N. de Cusa, *Sermo VII* (h. XVI/2, n. 20). La edición crítica alude a Guillaume de Lanicia, *De diaeta salutis tit. 7 c. 3* (Cod. Cus. 118, fol. 249^v).

⁶⁸N. de Cusa, *Sermo VII* (h. XVI/2, n. 20): *Flebam in primo gradu, quia me ipsam peccatricem immundam cognovi*.

⁶⁹N. de Cusa, *Sermo VIII* (h. XVI/2, n. 16): *sui ipsius cognitio*.

⁷⁰N. de Cusa, *Sermo VIII* (h. XVI/2, n. 16): *Secundum Bernardum <memoria erat ad similitudinem Patris, intellectus Filii, voluntas simulatur Spiritui Sancto>, qui est amor*.

de la *imago Trinitatis* en el interior de la *mens* humana⁷¹. Courcelle muestra que el Hiponense invierte la sentencia socrática: “el hombre sabe lo que él cree no saber, es decir la naturaleza de su alma; el alma se recuerda a ella misma, se entiende y se ama. Esta tríada, concluye, es la imagen de la Trinidad cristiana”⁷².

Más aún, llevando la doctrina agustiniana hasta sus últimas consecuencias, Cusano propone: “¿Buscas contemplar [las cosas] invisibles por [las cosas] visibles creadas? ¡No hay ningún lugar mejor [para hacerlo] que en la imagen de Dios, es decir en ti!”⁷³; “Quien no sabe entrar en sí, ¿de qué modo puede ascender sobre sí contemplando? ¡Amemos las [cosas] interiores y despreciemos las otras!

Cuando hayamos ordenado todos nuestros pensamientos y operaciones hacia lo interior, habremos construido dentro de nosotros una iglesia para Dios”⁷⁴. Recordemos que “la iglesia o congregación de muchos en lo uno”⁷⁵ reúne la diversidad del orden de los creyentes en el espíritu de Cristo, comparable a la relación entre el cuerpo y sus miembros.

En esta última cita Nicolás presupone que la *mens* humana es una interioridad en sentido agustiniano, capaz de entrar en sí, reconocer en su interior la imagen de la Trinidad, y ascender sobre sí, a fin de poder contemplar la verdad trascendente, aunque sea por un instante.

Tercer grupo- “no hay mejor ni más saludable arte que conocerse a sí mismo” (*non est melior ars nec salubrior quam se ipsum cognoscere*). Se trata de una referencia al *De spiritu et anima*⁷⁶, obra atribuida a Agustín, en la que el autor se propone volver a su

*Homo <per memoriam reminiscitur, per intellectum intuetur, per voluntatem amplectitur>. (...) Bernardus: «Quanto in mei cognitione proficio, tanto ad Deum» propius «accedo». «Secundum interiorem hominem tria in mente» consistunt, quae sunt Dei inago, quantum ad proprietates naturales, scilicet «memoria, intellectus et voluntas». Cf. Ps. Bernardo De Claraval, *Meditationes* c. 1, n. 3 y 1, y Ag., *De Trin.* XV, 23, 43.*

⁷¹Cf. J. Hopkins, *Nicholas of Cusa's early sermons: 1430-1441*, p. 192, nota 58, The Arthur J. Banning Press, Colorado, 2003. Cf. Primera parte.3.

⁷²P. Courcelle, *Connais-toi toi-même*, p. 162: “l’homme sait ce qu’il croyait ne pas savoir, c’est-à-dire la nature de son âme; or l’âme se souvient d’elle-même, se comprend et s’aime. Cette triade, conclut-il, est l’image de la Trinité chrétienne”.

⁷³N. de Cusa, *Sermo VIII* (h. XVI/2, n. 16): *Quaerere vis invisibilia per visibilia creata? Nullibi melius quam in imagine Dei, scilicet in te!*

⁷⁴N. de Cusa, *Sermo VIII* (h. XVI/2, n. 16): *Qui ad se non novit intrare, qualiter supra se ascendere nititur contemplando? Diligamus interiora et spernamus alia!*

Cum cunctas nostras cogitationes et operationes ad intra ordinaverimus, ecclesiam Deo in nobis construximus (Richardus). Cf. Ricardo De S. Victor, *Beniamin minor* c. 84.

⁷⁵N. de Cusa, *De doc. ig.* III (h. I, n. 256): *ecclesia sive congregatio multorum in uno.*

⁷⁶*De spir. et an.* 51: *Nulla scientia melior est illa, qua cognoscit homo se ipsum.*

interior, a fin de alcanzar al conocimiento de sí y de Dios⁷⁷. Recordemos el contexto, en el cual Nicolás introduce la mencionada cita (se trata de un sermón de 1439 o 1440): “Por tanto, quien desee estar en la iglesia, debe entrar en sí mismo y <observar> en humildad <la fe>. Segundo, debe someter el cuerpo al alma, para que el sentido esté subordinado a la razón, y lo hace, si entra en sí por el conocimiento de sí mismo. Cuando en efecto <los prevaricadores> se alejan, entonces <vuelven al corazón>; y así no hay mejor ni más saludable arte que conocerse a sí mismo”⁷⁸.

Según el autor del *De spiritu et anima*, “Dos cosas necesitamos para conocernos, a saber: cómo somos para el mal, y cómo somos para el bien. Estamos inclinados al mal, y si la misericordia de Dios no nos tiene de su mano, podríamos caer en todos los vicios, sin poder levantarnos de allí, a no ser que la misericordia de Dios viniese luego a levantarnos”⁷⁹. Pero además, por el autoconocimiento, el cuerpo se somete al alma, a fin de que el sentido se subordine a la razón. Recordemos cómo se define al alma, su relación con el cuerpo y la razón, y el efectos de las sensaciones: “El alma es una substancia dotada de razón, apropiada para regir el cuerpo; el alma, iluminada por la sabiduría, ve su principio, se conoce a sí misma, y entiende el gran inconveniente de buscar fuera de sí lo que puede encontrar en sí misma. En cuanto se vea aturrida por las pasiones corpóreas y arrastrada fuera de sí misma por las formas sensibles, va a olvidarse de lo que fue. Y como no recuerda nada de lo que ella ha sido, no cree nada fuera de lo que parece ser. Porque con sólo el sentido conoce el entorno de los cuerpos, y con la imaginación el entorno de las apariencias de los cuerpos y lugares, y se distrae con todo eso, ya vigilando, ya durmiendo. Mas, cuando, liberándose de tanta distracción, por la inteligencia pura, se recoge en la unidad, entonces se dice que es racional. En verdad que la razón es el campo visual del alma, en el que ve por sí misma la verdad”⁸⁰.

⁷⁷Cf. *De spir. et an.*, Praefatio.

⁷⁸N. de Cusa, Sermo XXI (h. XVI/3, n. 15): *Oportet ergo volentem in ecclesia esse intra se ipsum intrare et <fidem> in humilitate <servare>. Secundo oportet, quod subiciat corpus animae, ut sensus sit sub ratione, et hoc fit, si intraverit intra se per cognitionem sui ipsius. Quando enim <praevaricadores> recedunt, tunc <redeunt ad cor>; et ita non est melior ars neque salubrior quam se ipsum cognoscere.*

⁷⁹*De spir. et an.* 53: *Duo nobis necessaria sunt ut nos cognoscamus, videlicet quales simus ad malum, et quales ad bonum. Proni sumus ad malum, et si misericordia Dei non teneret nos, in omne vitium possemus cadere, nec inde surgere, nisi misericordia Dei subsequeretur, quae nos sublevaret*

⁸⁰*De spir. et an.* 1: *Animus est substantia quaedam rationis particeps, regendo corpori accommodata. Animus sapientia illustratus, et suum principium respicit, et se ipsum cognoscit, et quam sit indecorum ut extra se quaerat quod in se ipso possit invenire, intellegit. Corporeis vero passionibus consopitus, et per sensibiles formas extra semetipsum abductus, oblitus est quid fuit. Et quia nihil aliud se fuisse meminit, nihil praeter quod videtur esse credit. Solo sensu circa corpora, et imaginatione circa corporum similitudines et locorum versatur, et in eis sive vigilando, sive dormiendo distrahitur. Cum vero ab hac*

En un párrafo posterior de este mismo *sermón* encontramos nuevamente una referencia a la mencionada obra: “Aquel que entra en sí mismo, verdaderamente encuentra a Dios, como dice *De spiritu et anima*. Entonces se acerca a la vida, cuando por amor se fija <en> el que ha encontrado dentro de sí. De donde debe salir [de] todo lo sensible y todo lo imaginable y todo lo inteligible y regresar centralmente a sí, para que se alcance sólo por el deseo lo más deseable”⁸¹. Retomando el camino de la interioridad agustiniana, el autor anónimo advierte: “El hombre consta de la carne y del alma, y una y otra tienen su propio bien, en el cual se goza y exulta. El bien del alma es Dios, con la afluencia de su dulzura. El bien de la carne es el mundo con la falacia de su placer. Pero este mundo es exterior, en tanto que Dios es interior. Pues nada hay más interior que Él, y nada más presente que Él. Él es más interior que todas las cosas, porque en Él están todas las cosas; y es también más exterior que todo, porque Él está sobre todas las cosas. Luego debemos pasar de este mundo, volviéndonos a Dios, y como ascendiendo desde lo profundo hasta arriba por nosotros mismos. Porque el ascender hacia Dios es ya entrar en sí mismos; y no sólo entrar en sí, sino por cierto modo inefable desde las cosas íntimas trascender a sí mismos. Porque, quien entrando en sí mismo y penetrando intrínsecamente se trasciende a sí mismo, ése asciende de veras a Dios. En consecuencia recojamos nuestro corazón de las distracciones de este mundo, y volvámoslo a los interiores (...). En efecto, nada parece tan excelente para la vida feliz, como, cerrados los sentidos carnales, fuera de la carne y fuera del mundo, se convierte en un efecto especial dentro de sí mismo, lejos de las concupiscencias de los mortales, para hablar consigo y con Dios”⁸². “Y aun cuando la mente humana no sea de esa naturaleza de la que es Dios; sin embargo la imagen de aquella naturaleza, que no

distractione per puram intellegentiam ascendens in unum se colligit, rationalis dicitur. Ratio siquidem est animi aspectus, quo per se ipsum verum intuetur.

⁸¹N. de Cusa, *Sermo XXI* (h. XVI/3, n. 17): *Ille vere Deum reperit, qui intrat intra se ipsum, ut dicitur De spiritu et anima cap.. Tunc ad vitam accedit, quando per amorem <in> sic invento intra se figitur. Unde oportet exire omne sensibile et omne imaginabile et omne intellegibile et redire centraliter ad se, ut solo desiderio summe desiderabilis attingatur.*

⁸²*De spir. et an. 14: Ex carne et anima constat homo, et utrumque bonum suum habet, in quo gaudet et exultat. Bonum animae est Deus, cum affluentia dulcedinis suae. Bonum carnis est mundus, cum abundantia iucunditatis suae. Sed mundus iste est exterior. Deus autem interior. Nihil enim eo interius, et nihil eo praesentius. Interior est omni re, quia in ipso sunt omnia; exterior est omni re, quia ipse est super omnia. Ab hoc ergo mundo ad Deum revertentes, et quasi ab imo sursum ascendentes per nosmetipsos transire debemus. Ascendere enim ad Deum, est intrare ad se ipsum; et non solum ad se intrare, sed ineffabili quodam modo in intimis, se ipsum transire. Qui enim interius intrans et intrinsecus penetrans se ipsum transcendit, ille veraciter ad Deum ascendit. Ab huius ergo mundi distractionibus cor nostrum colligamus, et ad interiora gaudia revocemus (...) Nihil enim ad beatam vitam praestantius videtur, quam velut clausis carnalibus sensibus extra carnem mundumque effectum quempiam intra semetipsum converti, alienumque effectum a mortalium cupiditatibus sibi soli et Deo loqui.*

hay ninguna mejor, allí hay que buscarla y encontrarla en nosotros, donde hasta nuestra naturaleza no tiene nada mejor. Pero antes la misma mente debe ser examinada en sí misma y dentro de ella debe ser hallada la imagen de Dios. Así pues, cuando la mente se examina con el pensamiento, se entiende y conoce; cuando con la contemplación asciende a Dios para entenderle y amarle, se debe decir imagen de Dios”⁸³.

Podemos entonces concluir con Courcelle, que el autoconocimiento de la *mens* humana nos conduce a Dios en tanto nos hace dejar de lado lo sensible, y posibilita que reconozcamos nuestra naturaleza, a medio camino entre la divinidad y el cuerpo, y a la vez, inclinada al mal e incapaz del bien sin la ayuda de la gracia: “la ascensión hacia Dios va a la par, dice él [el autor del *De spiritu et anima*], con la entrada en sí mismo y la superación al interior de sí mismo; debemos por tanto recogernos lejos de toda distracción, cerrar nuestros sentidos en cierta forma, volvernos extraños a toda codicia, volvernos hacia nosotros mismos y conversar cada uno sólo consigo y con Dios”⁸⁴; “el autor vuelve sobre la introversión: el alma racional debe ser capaz de “considerar” su propia naturaleza y aquella de Dios, despojándose de todas las imágenes terrestres; ella se ve entonces a medio camino entre la divinidad y el cuerpo y puede, en estas condiciones, olvidarse de ella misma para someterse a la contemplación de su Creador”⁸⁵; “para conocerse, [el hombre] debe saber que está inclinado al mal y es incapaz del bien, si le falta la gracia divina”⁸⁶.

Por tanto, todas estas referencias recién presentadas nos permiten inferir, que el Pensador de Kues conoce desde su juventud la concepción de “interioridad agustiniana”, al menos por la lectura de *Confessiones*, del *De quantitate animae*, *Solilloquios*, *De Trinitate*, y el florilegio *De spiritu et anima*.

⁸³ *De spir. et an.* 34: *Licet enim mens humana non sit eius naturae, cuius est Deus; imago tamen illius naturae, qua natura nulla melior est, ibi quaerenda et invenienda est in nobis, quo etiam natura nostra nihil habet melius. Sed prius mens ipsa in se ipsa consideranda est, et in ea reperienda est imago Dei. Mens igitur quando cogitatione se respicit, intelligit se et cognoscit; quando contemplatione ad Deum ascendit ut eum intellegat et diligat, imago Dei dicenda est.*

⁸⁴ P. Courcelle, *Connais-toi toi-même*, pp. 282-283: “la montée vers Dieu va de pair, dit-il, avec l’entrée en soi-même et le dépassement à l’intérieur de soi-même; nous devons donc nous recueillir loin de toute distraction, fermer nos sens en quelque sorte, devenir étrangers à toute convoitise, nous tourner vers nous-même et converser chacun avec soi seul et avec Dieu”.

⁸⁵ P. Courcelle, *Connais-toi toi-même*, p. 283: “l’auteur revient sur l’introversion: l’âme rationnelle doit être capable de “considérer” sa propre nature et celle de Dieu, en se dépouillant de toutes images terrestres; elle se voit alors à mi-chemin entre la divinité et le corps et peut, dans ces conditions, s’oublier elle-même pour se soumettre à la contemplation de son Créateur”.

⁸⁶ P. Courcelle, *Connais-toi toi-même*, p. 284: “pour se connaître, il doit savoir qu’il est inclin au mal et incapable du bien, si du moins la Grâce divine lui faisait défaut”.

1.2 Selección de marginales a *Confessiones*

A partir de la lectura de sus marginales puede constatar que Nicolás ha sido un lector minucioso de *Confessiones*, resaltando las cuestiones más relevantes en ella abordadas: la memoria, el tiempo, la creación, el fin del hombre, la inmanencia y trascendencia del principio, la interioridad, el autoconocimiento del alma humana. Nos centraremos en aquellos comentarios, que muestran la especial atención que el Cardenal ha otorgado a los párrafos en donde aparece la noción agustiniana de interioridad.

En efecto, señala y resume cuidadosamente los célebres pasajes del libro VII, en los cuales se describe la visión de la luz inmutable, tras la lectura de los libros platónicos, y el ascenso desde lo temporal a lo eterno, aunque luego vuelva a caer en lo mudable⁸⁷. A partir de la siguiente marginal, podemos inferir, que el Pensador de Kues ha captado uno de los rasgos distintivos de la interioridad agustiniana, -en donde se evidencia a la vez la influencia neoplatónica: si bien la visión de la verdad inmutable la alcanza retornando al interior de su mente, Agustín advierte su trascendencia, pues ella le ha otorgado su existencia. Transcribimos a continuación el texto agustiniano, y entre corchetes, el comentario cusano: “Tampoco estaba por encima de mi mente como el aceite sobre el agua o el cielo sobre la tierra, sino que estaba más arriba porque ella me hizo, y yo más abajo, porque fui hecho por ella”⁸⁸ [que Dios en tanto creador es superior a todas las cosas]⁸⁹.

De ahí que comprenda también, que la interioridad agustiniana llegará al conocimiento de Dios en tanto causa, sólo si trasciende el mundo sensible; -este párrafo será citado en varias ocasiones por Nicolás: “¿Y qué es eso? Interrogué a la tierra y dijo: No soy yo; y todo cuanto hay en ella confesó lo mismo. Interrogué al mar, a los abismos, y a los seres vivientes que se deslizan, y respondieron: No somos tu Dios; busca por encima de nosotros”⁹⁰ [nota ésto en su interrogación más dulce?]⁹¹.

⁸⁷Cf. *Codex Cusanus* 34, fol. 46 (Ag., *Conf.*, VII, 10, 16), y *Codex Cusanus* 34, fol. 48 (Ag., *Conf.*, VII, 17, 23).

⁸⁸Ag., *Conf.*, VII, 10, 16: *Nec ita erat supra mentem meam, sicut oleum super aquam nec sicut caelum super terram, sed superior, quia ipsa fecit me, et ego inferior, quia factus ab ea.*

⁸⁹*Codex Cusanus* 34, fol. 46: *quod deus superior omnia tanquam creator.*

⁹⁰Ag., *Conf.*, X, 6, 9: *Et quid est hoc? Interrogavi terram, et dixit: Non sum; et quaecumque in eadem sunt, idem confessa sunt. Interrogavi mare et abyssos et reptilia animarum vivarum, et responderunt: Non sumus Deus tuus; quaere super nos.*

⁹¹*Codex Cusanus* 34, fol. 73: *nota hic in sua dulcissimam interrogavitur.* Cf. N. de Cusa, *Sermo IV* (h. XVI/1, n. 33), *De beryl.* (h. X/1, n. 14).